

NIETZSCHE ÉS A SZERELEM – A DIFFERANCIA MOZGÁSA¹

LAMÁR ERZSÉBET

Erősz már a platóni ideatanban a legalapvetőbb emberi vágyat szimbolizálja, nevezetesen azon, hiányból eredő törekvésünket, hogy az eredendően hozzánk tartozó Jót nem csak, hogy megszerezzük, hanem mindig is a miénk legyen. A tudós tudatlanság ezen megfosztottságnak, mint az ember eredeti, köztes helyének tudatosítását jelenti – a tudás és nemtudás, isteni és állati, test és lélek dichotómiáin belül. Szókratész Diotima-beszéde a *Lakomában* a platóni erősz-filozófia alapvetéseit vázolja; eszerint Erősz daimón, félisten: nem isten és nem ember, nem szép és nem csúf, nem jó és nem gonosz, maga a Közöttes. Erősz az örökké vágyakozó (erasztész), és mint ilyen, eredendően a Szépre, a Jóra, vagyis az istenire vágyik. A szerelmes ember voltaképpen a boldogságra törekszik, ez a törekvése pedig mindig valamilyen tevékenységet eredményez; a nemzés, alkotás vágya az ember halhatatlanság iránti vágyát fejezi ki, mely megnyilvánulhat testi és lelki értelemben is. A termékenység kérdése azonban a klasszikus görög eszménynek megfelelően csak a férfiakkal kapcsolatban vetődik fel, eszerint a testileg termékeny férfiak a nőkhöz fordulnak, a lelkileg termékenyek viszont a lelki szépséget keresik, s vele lelki gyermeket akarnak nemzeni, tehát a tudás és az erények magvát akarják elvetni egy szép és fiatal fiú lelkében. A „plátói szerelem” eredetileg ezt a férfiak közötti, testi érintkezéstől mentes kapcsolatot jelenti.

Nietzsche szerelemhez való viszonyának elemzésekor megkerülhetetlenül adódik a filozófus híres „nőivel” való kapcsolatának középpontba állítása, jelen előadás azonban, bár érinti majd a Cosima Wagnerhez illetve a Lou von Saloméhoz fűződő viszonyt, a nietzschei szerelemfilozófiának egy, ha lehet így fogalmazni, sokkal „Nietzsche-centrikusabb” képét szeretné vázolni. Hipotézisem, hogy Nietzsche egy különös szerelmi viszonyban állt az Élettel, s egész életműve ennek a szerelemnek a gyümölcse.² Végső konklúzióm

¹ Jelen tanulmány megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával” című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

² vö. Lou Andreas-Salomé: „Visszaemlékezés.” In. *EX Symposium. Különszám.* 1994. I. k. p. 160. „aktuális állapota, szenvedésének mélysége lett az olvasztótégely, ahol a

szerint az *örök visszatérés gondolata* számára magának az *eleven életnek az elvét jelentette*, a saját életét, melyet példaként állított az utókornak, és amelyben ő maga vég nélkül kutatott az örökkévalóság után. Nyelvezetének tudatos, mégis bravúros költőisége, metaforáinak sokasága megkönnyíti egy ilyen értelmezés lehetőségét, melynek elméleti relevanciáját Jacques Derrida valamint Roland Barthes egyes szövegei alapján vélem igazolhatónak. A „differancia”, azaz el-különböződés derridai gondolatából kiindulva próbálok közelebb férkőzni – Derrida kifejezését kölcsönözve – Nietzsche életének „eseményéhez”. (A beszédaktussal, az intencionált jelentés közlésének műveletével szemben, mely a beszélő szubjektum tudatos jelenlétét igényli, az ön-élet-írás feltétele a szövegesemény, a szubjektumnak magában a szövegben bekövetkező „rend-kívüli”, traumatikus „érintettsége”.³) Amellett fogok érvelni, hogy a dionüszoszi filozófia, az „Igen és Ámen” filozófiája voltaképpen az élet filozófiája, a nietzschei „amor fati”, a véletlen igenlése pedig a „szeretlek” igenje.

Mielőtt azonban Nietzsche szerelmének kérdésével foglalkoznánk, szóljunk pár szót magáról a szerelemről, pontosabban a szerelem alapélményéről. Ez korántsem egyszerű feladat. Hogyan beszélhetünk a szerelemről? Milyen nyelven szólhatunk arról, ami tiszta személyesség, ami csak az enyém és a Másiké, amit csak neki mondhatok el, de még ő sem értheti, hiszen a szerelem az én mániákus „monológom”, melyet lehetetlen a szöveg heterologikus nyelvére lefordítani? A szerelemről való beszéd nyelve Roland Barthes szerint a beszéd-töredékek nyelve, a koreográfiai értelemben vett „alakzaté”, amely képes kifejezni azt a valóságtól való elszakadást, azt a szubjektummá váló örületet, mely visszavonhatatlanul saját magammá tesz.⁴ A pillanat, mikor felismerem magamban a kimondhatatlant: tudatosságom őslénye, saját magam felismerésének élménye; de csak a Másikban találhatok önmagamra, abban, akinek van szava (vagyis Más-sága) arra, hogy kimondja az én saját magammá váló átváltozásomat. A Másik az a tükör, amelyben a Tőle különböző Én magára ismerhet, ahogyan már Ovidius is elmesélte Narcissus történetében. Annál is inkább így van ez, mivel szerelmünk tárgya sosem más, mint lacani értelemben saját vágyaink lehető legpontosabb leképezése, végső soron a saját kérdéseinkre adott legsajátosabb válasz. A „szeretlek” kimondása tehát kinyilvánítás, esztétikailag tapasztalható felvillanás, az igenlés paradigmája, méghozzá a nietzschei aktív, kettős igenlése, mely „a

megismerő akarat formára izzotta magát. Ez a tűzben formává izzás: Nietzsche összes művei.”

³ vö. Orbán Jolán: „Filozófiai önéletrajzok – Derrida, Nietzsche, Szókratész.” In: *Világosság*, 2007. 1. 75-76. o.

⁴ vö. Roland Barthes: *Beszéd-töredékek a szerelemről*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1997. 15-16. ill. 137. és 148. o.

különbözés szülötte; ennek a kinyilatkoztatásnak az *igenje* ártalmatlanná válik (...): ez az *ámen*”⁵. A „szeretlek” ezen pillanatában a Másikkal és az önmagammal való találkozást igenlem, a különbözést, mely sosem ismétlődhet, de mindig visszatér.

Nietzsche egész életét végigkísérte a megfosztottságnak az a fent említett élménye, melyet, mint „túláságosan is emberit”, az Übermensch lenne hivatott meghaladni. Az emberen túli ember képes kimondani a dionüszoszi igent, amely a kettős affirmációban igenli a változást, s amely tehát a különbözés pozitív kimondása, önmagam élvezete. Nietzsche-nél pedig létszükséglet önmaga ezen kimondása, világgal szembeni distanciájának igazolása. Már gyermekkorában az elszigeteltség-elszigetelődés kettőssége jellemzi; apja korai halála után magára marad egy tisztán női környezetben, édesanyja viszont, abbéli igyekezetében, hogy az atyai szigort pótolja, szerethető-ölelhető anyaként megszűnik a számára. Érzelmi életébe a nő mint erotikum a pfortai években tör be, ahol a *Don Juant* olvasva először figyel fel a női „veszedelemre”, a nők látszólagos passzivitása mögött meghúzódó uralomvágyra; az elitgimnázium „görög” világában pedig, úgy érzi, otthonra lelt. Óriási hatást gyakorol rá tanára, Ernst Ortlepp, az életművész költő, aki dionüszoszi zenére és érzésre tanítja Nietzsche-t és társait, és aki először beszél neki Wagnerről, mint „az emberiség felszabadításának élharcosáról”. Az antik szerelemeszmény misztikus ambivalenciájának hatására tudatosan benne a saját szexualitása, mint probléma,⁶ és bár Pfortában szinte természetesek voltak a fiúk közötti szerelem-barátságok, a családi nyomás hatására a gimnazista ifjú mégis tesz egy tétova lépést a szebbik nem felé, udvarolni kezd egyik iskolatársa húgának. Klaus Goch ebben a szerinte kényszeredett, eleve bukásra ítélt kísérletben Nietzsche „nőkkel való későbbi viselkedésének modelljét” látja: „heves, szinte görcsös vonzalom, majd éppen ilyen hirtelen, amikor ez az érzés bensőségessé válna, teljes visszahúzóds”.⁷ (A másik, ismert eset a kölni kaland a bordélyban, ahová Nietzsche állítása szerint szándékán kívül került, és csak az ott lévő zongora iránt érzett vonzalmat, ám ahonnan mégis szifilisszel távozott...) Az első, igazán görögös szerelem Erwin

⁵ Barthes (1997) 186. o.

⁶ Nietzsche szexuális identitásának kérdése máig a kutatás egyik érzékeny pontja, témánkra való tekintettel mégis megkerülhetetlennek tűnhet valamiféle konkrét állásfoglalás. Jelen tanulmány azonban ettől, éppen a probléma problematikus-ságának fenntartása és állandó hangsúlyozása céljából szándékosan tartózkodik. Álláspontom szerint ugyanis a voltaképpeni probléma nem annyira a szexuális vonzódás iránya, mint inkább maga a szexualitás, a másik oldalról pedig az érzelmi kötődés. Nézetem szerint Nietzsche számára ez utóbbi aspektus volt a meghatározó: szinte mániákusan kutatott egy lelki-szellemi társ után, akinek neve csupán – ha mondhatjuk így – a „szükségszerű véletlen” kérdése volt.

⁷ Klaus Goch: *Nietzsche – a nőkről*. Holnap Kiadó, Budapest, 2006. 57. o.

Rohdéval köszönt be az életébe, akivel egy férfiközösség megvalósításáról álmodoznak, de mint azt később Rohde házassága is igazolja, vonzalmuk természete sajnos nem egyezett. A „szerelmi” csalódás súlyát megsokszorozta az a körülmény, hogy épp a Wagnerékkal való szakítással egy időben, az 1876-os bayreuthi Ünnepi Játékok idején következett be. A házaspárral való ellentmondásos viszonyt leginkább Nietzsche metaforái tükrözik, az ifjakat a barlangjába csalogató, majd felfaló Wagner-Minótaurosról és a menekülés útjának egyedüli ismerőjéről, Cosima-Ariadnéről, akiben mindig is egyfajta lelki társat vélt felfedezni. A naiv és bizonyos értelemben árva fiatalembert pillanatok alatt a bűvkörébe vonta a Wagner-univerzum, melynek rejtélyes istene körül Cosima látta el a főpapnői teendőket, akinek Nietzsche, a szinte bigott hívő készséggel állt a rendelkezésére. Wagnerék tudtak a Rohde iránti szerelemről, sőt, bizonyos értelemben még bátorították is, de csak elméletben; a modern időkben, Németországban ez már pederasztia. Szakításuk után Nietzsche orvosával levelezve Wagner a filozófus szexuális túlfűtöttségét okolja annak egyre erősödő migrénrohamaiért, aki később ezzel a „diagnózissal” szembesülve roppan össze idegileg, sőt, még az öngyilkosság gondolatát is fontolóra veszi – amit stílusosan hajnalhasadtakor, egy tengerparti barlangban követett volna el. De szerencsére a többszörös veszteség feletti fájdalmát legalább részben feledtetni tudta az ekkoriban kibontakozó, Paul Rée-vel való, most már igazán „dionüszoszi” barátság; ő mutatja be neki Lou von Salomét, akit szintén Nietzsche életének nagy „nőjeként” szokás emlegetni. Figyelembe véve sokak szerint valószínűsíthető homoerotikus beállítottságát,⁸ Klaus Goch magyarázata elfogadhatónak tűnhet, aki szerint Louban leginkább az vonzotta Nietzschét, hogy, amint azt Paul Rée is megfogalmazta, „férfi módon értette a világot”.⁹ Az egyetlen, igazán pozitív női tulajdonságként Nietzsche az esztétikumot értékelte, melynek folytán a nő képes rá, hogy enyhülést és kielégülést nyújtson fáradt és éhes urának. A nő a Természet, melyet az Ember ural, az Übermensch, aki rendelkezik ugyan a női értékekkel, mint például a „szülés” képessége, mégis férfi marad, erős és hatalommal bíró.¹⁰

Nietzsche szerelmi életének e vázlatos áttekintése után térjünk rá a volta-keppeni probléma, a nietzschei identitás kérdésének tárgyalására, melyben a nőkhöz és a szerelemhez való ambivalens viszonynak kiemelkedő jelentőséget tulajdoníthatunk. Tudvalevő, hogy a filozófus nőképe több mint ellentmondásos: míg az egyik oldalon a nőket becsmérlő, sokszor kimondottan

⁸ vö. Rüdiger Safranski: *Nietzsche*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2002. 227-238. o.

⁹ vö. Goch (2006) 15-25. o.

¹⁰ A rövid biográfiai részben túlnyomórészt Joachim Köhler *Friedrich Nietzsche és Cosima Wagner* c. munkájára (Holnap Kiadó, 2005), valamint Klaus Goch már idézett művére támaszkodtam.

durva kifejezések sokaságát találjuk, velük szemben ott áll a „vita femina” megfellebbezhetetlen igazsága. Nézetem szerint azonban itt csak egy látszólagos polémiaőről van szó, melynek ellentétes pólusai egymást oldják fel. Az Élet és az Igazság női természetének hangoztatása összecseng Nietzsche azon alapvető belátásával, amely az igazságot „metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő seregeként, azaz röviden: emberi viszonylatok összességeként”¹¹ jellemzi. Az Igazság a meghódíthatatlan Nő, az örök asszonyi, a természete szerint rejtőzködő, s ilyenné teszi az embert is, akinek eredendő vágya az utána való kutatás. Nietzsche-nél az „emberi” nem más, mint az „értékelő”, az értékek átértékelője ezért lesz Übermensch, azaz emberen túli ember. Az alapösztön viszont épp a rejtőzködés, hiszen az élet szempontja mindig elsődleges; végességünk kínzó tudatát pedig csak a „látszatok könnyű fátyla” képes elfedni a szemünk elől. *Nietzsche tehát az élet nevében fordul szembe az értékellentéteken alapuló metafizikai hagyománnyal.* Minden A-ban ott a nem-A, a tudat mélyén az ösztön, a férfiban a nő. A nemek között nem beszélhetünk egyenlőségről, hiszen viszonyuk alapjelensége, a szerelem maga is vágy, az Ember vágya a Természet iránt, amely viszonyban a természet a női, vagyis az „erkölcstelen”, amely viszont épp a fentiek miatt nem egyszerűen negatív, hanem az A-ban rejlő és az A-t magában rejtő nem-A. Az Élet igazsága ezért lesz rejtőzködő, az el-különböződés mozgását követő, női természetű Igazság, maga az Élet pedig Nietzsche örök szerelme.

De hogy látta ő ezt az egyetlen „nőt”, akit szeretni tudott? Ahogyan a *Vidám tudomány*ban írja: „arannyal áttört palást borítja, a gyönyörű lehetőségek ígértes, kacérkodó, ellentmondásos, szemérmes, ironikus, együttérző és csábító palástja. Igen, az élet – egy nő!”¹² Bár a platóni-arisztotelészi hagyomány szerint alapösztönünk az igazság utáni kutatás, Nietzsche-nél az ember mégsem ebben, hanem a maszkot öltésben talál magára,¹³ az igazság „nőiességének” hangsúlyozása tehát elsősorban nem a nő, hanem az igazság természetéről mond valamit. Az élet esztétikai igazolása végső soron nem jelent mást, mint hogy a görög szellem, a „mélyről jövő felszínesség” jegyében, perspektíva-teremtő távolságból (Distanz) pillantani le a mélybe: táncolni a szakadék fölé kifeszített kötélén, vállalni, hogy az alap nélkülibe zuhanunk. Nietzsche, az értékek átértékelője, a filozófus, aki minden bálvány alkonyát akarta, mégis örökös hajszát folytatott az igazság után; de nem a

¹¹ Friedrich Nietzsche: „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról.” In. *Athenaeum*, 1992. 1/3. 7. o.

¹² Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Szukits Könyvkiadó, Szeged, 2003. 193. o. 339. § „Vita femina.”

¹³ vö. pl. Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2000. 37. o. 40. § „Minden, ami mély, szívesen ölt maszkot...”

bálványok metafizikai Igazságát kereste, hanem a saját, önmaga teremtetten igazságot, melyet az Élet, e titokzatos, csalfa asszony fel-felvillantott neki, de csak azért, hogy aztán újra fátýollal takarja előle. A valóságot ugyanis csak ébren álmodva, a látszat mélyére pillantva találhatjuk meg. Nézetem szerint Nietzsche igazi „nője” az Élet volt, az egyetlen asszony, aki képes az emberen túli ember világra hozatalára. Az aktív elsőbbsége ez a reaktívval szemben, az úré a szolgálával – végső soron az ösztöné a tudattal szemben, hiszen minden eredeti aktivitás tudattalan. Nietzsche a *Zarathustrában* így ír erről: „Hatalmas ész a test, egyérezékű sokaság, egy háború és egy béke, egy pásztor és egy nyáj. (...) Szerszám avagy játékszer az érzék és a szellem: mögöttük ott rejtezik még az önmaga. (...) Testedben lakozik, ő maga a tested.”¹⁴ Mikor tehát az ember a megismerés, az erkölcs vagy a vallás nevében a természet ellen lázad, akkor magára az életre mond nemet. Ezzel szemben Nietzsche egész gondolkodása az Életre, az elevenségre mondott radikális, kettős igenből táplálkozik, mely filozófiája alapvetésének, az örök visszatérés gondolatának belső mozgatója. A *Zarathustrában* Nietzsche ezért először a hatalom akarásáról, mint az örök visszatérés úgymond „működési elvéről” beszél, és csak eztán tárja fel „legrettentőbb gondolatát”. Minden, ami élő, erejének kifejtésére törekszik, az aktív erő az, ami lehetősége maximumáig megy el, a „hatalom akarása” pedig nem más, mint az egymáshoz viszonyuló erők genealógiája, az egymásra ható erők érzékenysége. A véletlennek, vagyis az erőnek erőhöz való viszonyának afirmációja maga a hatalom akarása, a különbözőnek és újratermelődésének elve. Gilles Deleuze a következőképp írja le a két nietzschei alapelv viszonyát: „az örök visszatérés gondolata kiküszöböli az akarásból mindazt, ami kívül esik az örök visszatérésen, ő csinál az akarásból teremtést, ő valósítja meg az akarni=teremteni egyenletét”.¹⁵ Az „*amor fati*”, azaz a véletlen igenlése az itt és most igenlése, ezé a pillanaté, melyben maga az öröklét osztódik szét és egyesül újra. Zarathustra igenje az örök visszatérést igenli, a változás, a különbség visszatérését, melyben az örökké visszatérő Ugyanaz maga a visszatérés, ez az igen pedig a „rettenetes, korlátlan Igen és Ámen”.¹⁶

Az örök visszatérés legismertebb szimbóluma Nietzschénél a labirintus. Mint láttuk, a Dionüszosz-mítosz már a Wagnerrel való szakításra adott nietzschei reflexióban kiemelt jelentőséget kapott, a kései művekben pedig a labirintus magának a visszatérés örök jelenbe vezető útjának kifejezője, de

¹⁴ Friedrich Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 710-713., 722-723. és 728-729. o.

¹⁵ Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Gond Alapítvány - Holnap Kiadó, Budapest, 1999. 113. o.

¹⁶ vö. Nietzsche (2001) 275-279. o. „A hét pecsét (avagy az Igen és ámen dala)”

egyszersmind Dionüszosz örök igenje is, amely pedig Deleuze szavaival „eljegyzési gyűrű, násztükör, mely várja a lelket, mely képes belenézni, de visszatükrözni is”.¹⁷ Az örök visszatérésre mondott Igen tehát az Élettel való nász megpecsételése, kimondásának pillanatában pedig önmagunkra is igent mondunk. Az örök visszatérés tanítójaként Zarathustra épp azért kéri tanítványaitól, hogy ne kövessék, mert a taníthatatlant tanítja; az önmagam választását, az Életre mondott Igent: olyan tan ez, mely kimondása pillanatában már maga az örök visszatérés.

De vajon ki beszél a *Zarathustrában*? A mű alapgondolata, az örök visszatérés az, amelyről nem lehet beszélni, mert kimondása már maga is az örök visszatérés idejében történik. Zarathustra tehát csak a legmagányosabb órán beszélhet igazán, hiszen egyetlen valódi mondása a gyermek szent igenje, az önmagára, különállására mondott igen, mellyel „saját világát nyeri el a világa-vesztett”.¹⁸ A *végző, különbözést igenlő igen* magában hordja a teremtés agresszivitását, az oroslán nem-jét, a világvesztést, mely ugyanakkor a saját világ megteremtésének előfeltétele. Az „akarom” igenjében én szólok, a kimondásban megteremtett önmagamhoz, mégis a beszéd rendjén túlról – „hetednap magányomból”. Nietzsche maga írja a *Túl jön és rosszon* végén: „egy remete írásain mindig áthallani valamit a pusztaság visszhangjából is, valamit a magány halk suttogásából és félénk körbetekintéséből; legerősebb szavaiból, még kiáltásából is kicseng a hallgatás, az elhallgatás valami új és veszélyes módja”.¹⁹

Roland Barthes szerint minden marginális, a társadalmi ökonómia rendjén kívüli, vagy ha úgy tetszik, a nyelven túli írás sorsa az elnémulás, hiszen míg a beszéd territóriuma a jelek pontos és nyom-talan, „vízszintes” síkja, addig az írás világa mindig a stílus, az egyéniség „vertikális” dimenzióján belül mozog. A nyomok prezencián túli, eleven, misztikus világa az, mondja Barthes, „ahol a szavak és a dolgok első ízben kapcsolódnak párba (...) az író saját »dolga«, tündöklése, börtöne és magánya”²⁰. Az írás paradoxona tehát épp „öngyilkos” struktúrájában rejlik, melyben, ismét Barthes kifejezésével élve, „a hang elveszíti eredetét”, a szerző pedig „belép saját halálába”²¹.

Derrida ugyanerről beszél, mikor a dekonstruktív írás és olvasás mozgását a disszemináció, az el-különböződés „eseményének” folyamatjellegére alapozza. Az ilyen, disszeminatív írás egyben mindig olvasás is, és megfordítva,

¹⁷ Deleuze (1999) 287. o.

¹⁸ Nietzsche (2001) 516. o.

¹⁹ Nietzsche (2000) 140-140. o., 289. §

²⁰ Roland Barthes: „Az írás nulla foka” In. *A szöveg öröme*. Osiris, Budapest, 1996. 9. o.

²¹ Uo. 50. o.

még hozzá épp a differancia, az *el-különböződő különbség* mozgása révén, amely minden pillanatban eltörli jelölt és jelölő, jelenlét és hiány, vágy és beteljesülés különbségét, de csak azért, hogy a következő pillanatban (ha nem a még meglévőben) de-konstruálja a különbséget, a hiányt és a vágyat. Ez a fajta írás a nyom mozgása, mely önmaga kitörlésében hozza létre magát, mint maradékot, mint lenyomatot, amely mentén a szöveg textúrája szövődik.²² Az ilyen, membrán-szerű, illékony szöveg – és nietzschéé minden bizonnyal ilyen – fátyol mögé rejt az „igazságot”, mely a disszemináció mozgása szerint fel-felleben ugyan, de csak azért, hogy fenntartsa a vágyat, hogy elhitesse, hogy egyáltalán rejteget valamit... hiszen „feltettük, hogy az igazság egy nő”.²³ A „szeretlek” kimondása az a végletekig önző pillanat, mikor a Másikat a nyelv hatalmával az én Másikammá teszem; Derridai terminológiával a „kisajátítás” aktusa, amely, „mint nemi művelet (...) erőteljesebb (...) az igazság leplének vagy a lét értelmének a kérdésénél.”²⁴

Úgy tűnik tehát, hogy az egyetlen valódi mondás az „igen”, a „szeretlek” tautologikus igenje,²⁵ az „amor fati” igenje, melyben az örökké visszatérő Élet hatalomakarása minden keletkezésen és pusztuláson túl diadalmaskodik. Nietzsche pedig teljes lényével kiáltotta ezt a végső igent, a szót, melynek kimondásán végül valóban szét is tört. Dionüszoszban, a „Kétértelmű és Kísértő istenben” talált magára, aki – Köhlert idézve – „egyszersmind saját ellentétét is megtestesíti, az élet mámorát és a halál iszonyatát, egyszerre lehet kék és fájdalom, férfi és nő”.²⁶ Friedrich Nietzsche „helye” filozófusként és emberként is az az egyszerre távolodó és közeledő nem-hely, melyet a differancia mozgása konstituál.

Nietzschének tehát nem csak a nőkhöz, hanem az élethez és az igazsághoz való viszonya is ellentmondásos. Cosima Wagnerben Ariadnét vizionálta, akivel Dionüszoszként hite szerint „minden dolgok arany egyensúlya” lehetett volna. Az igazi, beteljesülhetetlen szerelmet mégis az Öröklét iránt érezte, ennek a szerelemnek az emlékműve az örök visszatérés tanítása, a *Zarathustra*. Az emberen túli ember ideje azonban még nem jött el, így számunkra sem maradt más, mint hogy *kimondjuk* az egyetlen kimondhatót: a dionüszoszi Igent az Életre, melybe végül mégis belehalunk.

²² vö. Jacques Derrida: „Éperons. Nietzsche stílusai.” In. *Athenaeum* 1992. I/3. 176-181.

²³ Utalás Nietzsche *Túl jön és rosszon* c. művének kezdő soraira.

²⁴ Derrida (1992) 196. o.

²⁵ vö. Barthes (1997) 38. o. „Vajon nem az a szokatlan állapot maga a tautológia, amelyben minden érték a feje tetejére áll, s a zűrzavarban egymásra talál a logikai művelet dicsőséges végkifejlete, az együgyűség obszcén mivolta és a nietzschei *igen* kirobbanása?”

²⁶ Köhler (2005) 207. o.